
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
DOAJ API documentation: 359c88a5cecf4f7faa1c2f538c431346

التصوف في التاريخ المغربي الوسيط
بعض ملامح المشروع السياسي

د. رشيد اليملولي
كاتب وباحث في التاريخ الوسيط
أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي
مكناس – المملكة المغربية

مُلَخّصْ
يكتسي موضوع التصوف أهمية قصوى في تاريخ المغرب الوسيط باعتباره ظاهرة حضارية أسهمت في تشكيل نسق المجتمع والسلطة معًا؛ من هذا المنطلق حاولنا في هذا الجهد المتواضع رصد وتتبع السلوك السياسي الصوفي خطابًا وممارسةً مقللين في الآن ذاته من قيمة الفكرة التي دافع عنها العديد من الدارسين وهي حصر المتصوفة في الخطاب الأخلاقي والقيمي الذي ارتضاه المتصوفة سبيلاً للتغيير وبناء دولة الولاية الدائمة الوجود، هذا المسعى تتأكد حجيته في العديد من الإشارات السياسية التي استثمرت التصوف لتأكيد أحقيتها ومشروعيتها السياسية، فجرى تتبع ملامح هذا المشروع في المصادر المعتمدة خاصةً التشوف إلى رجال التصوف للتادلي والمقصد اللطيف للبادسي والمستفاد للتميمي، كما أن تعامل السلطة بالمنطق الصوفي يوضح ويوحي أن الهداية شكلت مقومًا سياسيًا صاغ جانبًا مهمًا من التاريخ الوسيط المغربي، وقدم نفسه كنموذج قابل للاستثمار في مختلف الفترات، مما قد يعني أن تصرفات الأولياء لم تكن فقط أسيرة الجانب الديني، بقدر ما رنت ببصرها نحو نقد السلطة والبحث في ثغراتها أملاً في إسقاطها وتعويضها وهو ما انتبهت إليه السلطة التي "لغمت" هذا الامتداد، وأسهمت في إفشال هذا المشروع عن طريق تحييد سلطته ارتباطًا بالأساليب التي نهجتها الدولة والمبثوثة في ثنايا هذا المقال.

بيانات الدراسة:
تاريخ استلام البحث: ١٦ أبريل ٢٠١٥
تاريخ قبول النشر: ١٩ يونيو ٢٠١٥

كلمات مفتاحية:
التجربة الصوفية، السلطة المرابطية، الحكم المريني، التصوف المغربي، العلماء والسلطة

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
رشيد اليملولي. "التصوف في التاريخ المغربي الوسيط: بعض ملامح المشروع السياسي".- دورية كان التاريخية.- العدد التاسع والعشرون؛ سبتمبر ٢٠١٥. ص ١٠٣ – ١١١.

مُقَدِّمَةٌ
تستعرض هذه الصفحات بعض ملامح المشروع السياسي الصوفي، ضمن مبحث التاريخ المغربي الوسيط في شقه الاجتماعي والساعي إلى نفض الغبار عن بعض القضايا التي لم تنل حظها من الدراسة، من خلال الرغبة في مساءلة المتن الصوفي انطلاقًا من المؤشرات السياسية الثاوية خلف الكرامات والرموز التي استعان بها المتصوفة لتبرير تدخلهم في المجال السياسي العام بما هو حقل للصراع الرمزي والمادي، وإن كان العديد من الدارسين يتجنبون الخوض في مثل هذه القضايا، والتي لم نرم إلا إثارة السؤال حولها واستنطاق مكنونها في أفق تعميق البحث فيها مستقبلاً، على أن هذا المجهود لم يدع قول الحق الذي لا مَجْمَجَة فيه كما قال الشيخ ابن سينا، بقدر ما هو محاولة التي لا تخلو من الالتباس والغموض كما قال المناطقة.

ويهدف المقال إلى مناقشة بعض ملامح المشروع السياسي عند متصوفة العصر الوسيط المغربي خاصةً في التجربة التاريخية المرابطية والموحدية والمرينية. واستنادًا إلى ذلك؛ سعينا في المرحلة الأولى تفسير الممارسة السياسية على اعتبار أن الخطاب السائد حول التجربة الصوفية هو الابتعاد عن المجال السياسي لصالح تكريس مجتمع القيم الأخلاقية والروحية، ومن هذا المنطلق حسبنا أن التصوف بالإضافة إلى ذلك يحمل بين طياته مشروعًا له ملامحه السياسية حسب ما تعكسه الإشارات الواردة في بعض المصادر، وانطلاقًا من بعض الوقائع التاريخية، وإن افتقر إلى

الوسائل القمينة بتنفيذ هذا المشروع، على أن الأهم ليس الحسم في وجود هذا المشروع بشكل متكامل، وإنما معالم مشروع تباينت مستويات ظهوره في التجارب التاريخية، ليقدم في الأخير أرضية تروغ البحث في التاريخ الإشكالي.

أولاً: المدخل السياسي للتصوف

فشا الميل والاعتقاد بأن التصوف في العصر الوسيط مشروع يدنو من السياسة ليبتعد عنها غايته إصلاح المجتمع وتقويم ما اعوج في الإنسان من انهيار القيم، ديدنه إرساء تغيير أخلاقي وإشاعة روح التضامن والعدالة وقيم المجتمع المتماسك. وإذا كان من المرجح مسايرة هذا الطرح، فإن الواجب التاريخي في طابعه المعرفي والمنهجي يدعونا لمساءلة حجية هذا الرأي محاولين قدر المستطاع تقديم تصور نعتقد أن له أهميته رؤية وقراءة، فنعرض أولاً للمدخل السياسي للتصوف، ونقف في مستوى ثاني عند بعض المؤشرات الدالة على هذا المشروع، على أن نسأل في الأخير "مصداقية" وأفق هذا النزوع السياسي، وذلك ضمن الفترة المرابطية والموحدية والمرينية.

لا تفهم السياسة بالممارسة فقط انطلاقًا من آليات اشتغالها في الحقل السياسي الإسلامي وفي تجربته التاريخية المباشرة، ولكن قد تعني ذهاب السياسة إلى المتصوف تُسَأله رأيًا ومشورة وتطلب منه موقفًا،[١] خاصةً وأن الطابع العام الذي ميز المتصوفة عمومًا هو النفور من السلطة ومجالها ظنًا منا أن الممارسة الصوفية تَمتَح من معين اجتماعي وانتربولوجي على الرغم من طابعها الديني وهذا ما يضفي عليها معنى ودلالة،[٢]، ويبدو أن القضايا الدينية والاجتماعية التي انطلق منها المتصوفة تستبطن صراعًا حول المشروعية[٣] داخل الحقل العام بما هو مجال للصراع الرمزي والمادي معًا، وبما هو أيضًا إرادات للتنافس من أجل امتلاك المجتمع وتوجيهه واستشراف اليقين الساعي إلى تحسين الواقع وتغييره نحو الأفضل[٤] بما يتماشى وأفق مرجعيتها، إذ النص المناقبي فعل تاريخي له خصائصه ومفاهيمه وغاياته والتي ليست بالضرورة موقفًا نفسيًا وشخصيًا، بل هي في مستوى أول سعي حثيث نحو احتواء الثقافة الفقهية وتغيير مضمونها وأفقها قصد إنشاء معرفة جديدة تتجاوز السلطة الفقهية والسياسية معًا التي غالبًا ما تغذى منها الجسم السياسي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.[٥]

أما المسعى الثاني والكامن في الروافد المرجعية، فقد لا يختلف في وظيفته عن المرجعية الوسيطية التاريخية منها بالخصوص من حيث سعيها المتوالي إلى تثبيت ملامح السلطان المثال، وإن تباين مستوى البوح والإضمار في مجمل تلك النصوص،[٦] فمعلوم أن الخليفة المفضل هو القطب لما فيه من علو الهمة وسمو السلوك وحنكة السياسة وصحة العقيدة،[٧] ولقب القطب والغوث والولي لا تكتسي ذلك الطابع الصوفي الصرف بقدر ما هي في الآن ذاته رتب اجتماعية وسياسية تجعل من صاحبها مقدما للزعامة[٨] حسب ما درج عليه النص المناقبي من إعلاء سلطة المتصوفة ووضعها ضمن موقع الحكم المتعالي الذي يلجأ إليه.[٩] هذا الموقع يستمد من الإجماع حول شخصه في ظل تآكل مشروعية السلطة انطلاقًا من الشروخ والندوب المتأتية من تعارض فعلها مع مشروعها وتباين الممارسة مع شرعية التأسيس، لذلك يمعن الولي والقطب والغوث في تجسيد سياسة "القرب" نهجًا وسلوكًا مستفيدًا من طابع الترويج والتلويح المنافي للعمل الذي نهجته الدولة،[١٠] وهو ما سمي بالمجال الحيوي للأولياء أي الطابع الاجتماعي للكرامة رحابتها وفعاليتها وامتدادها الجغرافي[١١] وهذا ما سيضمن لهم شروط التجدر والحيوية ومن ثم الانتشار، لكل ذلك نزعم أن بعض الرؤى جانبت الصواب وحسبت أن التجربة الصوفية خالية من ميول سياسي إما بنفي المنافسة عن العلاقة بين الحكم والصوفية[١٢] أو إبعاد الطموحات السياسية المباشرة المؤدية سواء إلى التنازل عن الحكم أو الدخول في مغامرة سياسية،[١٣] فالعديد من الكرامات تضعن في الفضاء السياسي الوسيطي بشكل واسع.

تؤرخ العديد من المصادر للمتصوفة ومناقبهم، غير أن أصالتها تكمن في التشوف والمستفاد والمقصد بما يزيد عن أربعمائة متصوف[١٤]، هذه العينة تختلف درجة ارتباطها بالسياسة، فكرامات التشوف تحمل طابعًا سياسيًا واضحًا من خلال رصد طبيعة العلاقة بين السلطة والأولياء وأولى علاماتها في هذا السياق الإعراض عن إطلاق صفة الموحدين عن السلطة الموحدية، كما يشترك المستفاد مع التشوف في هذا الإعراض[١٥] وهو ما يمكن أن يدرج ضمن الرفض الرمزي الصامت، لذلك نساير القول بأن مادة وخطاب التشوف ملتزمان باختيار معين يوجه محتواه المحايد في ظاهر الأمر،[١٦] ويأخذ هذا الرأي وجاهته من الإطار القبلي . ركراكة . الذي استقى منه التشوف مادته وهو المغضوب عليه من طرف الموحدين.

أما المستفاد وإن عبر عن موقف معارض (صامت) من الموحدين، فإن كراماته ذات المضمون السياسي الواضح تظل شاحبة أمام كثافة الكرامات ذات الطابع الاجتماعي . الأخلاقي، يفسر ذلك استنادًا إلى أحد الدارسين[١٧] انطلاقًا من الظرفية العامة التي تحكمت في نسج كراماته دفعته إلى الإحجام عن الكرامات الإصلاحية ذات النزعة الاعتراضية سياسيًا. وعلى الصعيد التاريخي . الوسيط تحديدًا . لجأت السلطة السياسية إلى توظيف التصوف والمتصوفة لتأسيس المشروعية الاجتماعية : فمؤسس الدولة المرابطية عمد إلى تربية صوفية تمزج بين التصوف والفروسية لتكوين الكتلة التي قادت المشروع المرابطي وأمنت له النجاح والتفوق السياسي، فقد ورد عن ابن عذاري[١٨] رواية تقول: "سافر مع قوم كانوا معه فعطش جميعهم فشكوا إليه فقال: عسى الله أن يجعل لنا من أمرنا فرجًا ومخرجًا ثم سار بهم ساعة وقال احفروا فحفروا فوجدوا الماء بأدنى فعدوا ذلك كرامة له فشربوا جميعًا وسقوا دوابهم وانصرفوا".

بل إن الأثر المرابطي في هذا السياق لا يكمن في الوحدة السياسية والمذهبية فقط، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك امتداد للوحدة السلوكية[١٩] ولم يحد الموحدون عن هذا النهج، إذ أضفوا على سيرة المهدي ابن تومرت طابع الولاية والزهد والتقشف والكرامة والتنبؤ كل ذلك بغرض السمو به ووضعه على قدم المساواة مع الأولياء والمتصوفة، فقد تنبأ حسب البيدق[٢٠] بعبد المومن وقوته وهزم المرابطين بحفنة تراب، وسار المرينيون على المنوال ذاته حين ربطوا مؤسس الحركة عبد الحق المريني بالتيار الصوفي السائد آنذاك وإفراد كرامات تتماشى مع الطابع الميثي لتأسيس تلك السلطة فابن الأحمر[٢١] يقول في رواية له عن عبد الحق بن محي وجد سلاطين بني مرين: "ولم يلبس إلا ثياب الصوف وكانت عنده امرأة واحد ولم تكن له جارية ولم يزن قط، وكانت الحوامل بمراكش إذا عسرت عليهن الولادة يأخذن سراويله ويجعلنها في أرجلهن فيلدن من حينهن".

ولعل الأمر ذاته كرس عند الثوار، إذ اندلعت بعض الثورات بإيعاز من الرمزية الصوفية، من أهمها ثورة بن قسي وبن هود الذي إِدعى الهداية وسمى نفسه بالهادي،[٢٢] وطال الأمر حتى المستقلين والمنتزين ويبرز أبو القاسم بن أبي العباس أحمد العزفي الذي استقل بالأمر في سبتة سنة (٦٥٤ هـ/ ١٢٥٦م) بعد أن تزوج من مريم ابنة القنجائري الذي توفي سنة (٦٢٧ هـ/ ١٢٣٠م) خاصةً إذا علمنا أن هذا الصوفي كانت له مواقف مع السلطة الموحدية[٢٣] حاول العزفي استثمارها لتأكيد شرعية استقلاله مستفيدًا من روح العصر وسياق المرحلة.

مدار الأمر؛ إن الغاية لدى السلطة والمتصوفة معًا كانت كسب ولاء الناس وضمان التبعية والانقياد، غير إن كلتا السلطتين سعتا إلى الهيمنة على المستوى العملي والتاريخي، ومن ثَمَّ يمكن أن تفسر حرب المشروعية وحرب المواقع وإن كانت النية السياسية ضامرة وغير معلنة بشكل صريح، فقد كان المجال مرتعًا للصراع الذي ترتفع وتيرته ودرجته بالنسبة للمتصوفة في فترات انهيار الدولة و"مؤسساتها".

ثانيًا: التصوف السياسي المرابطي

ترد بعض الإشارات الدالة على التوتر والصراع الخفي والمعلن في طبيعة العلاقة بين السلطة المرابطية والتيار الصوفي من خلال التشوف[٢٤] الذي يصف أشخاص أبي عبد الله الأصم وأبي عبد الله الدقاق زمن تاشفين بن علي (٥٣٧ - ٥٤١ هـ/ ١١٤٣ .١١٤٧م) إلى فاس وسجنهما، بالإضافة إلى ابن العريف الذي وصل مراكش فأقبل عليه السلطان وأكرمه وأمره أن يعرض عليه حوائجه.[٢٥]

يعد أشخاص بعض رموز التصوف إلى مراكش امتدادًا طبيعيًا لحادثة إحراق إحياء الغزالي وواجهة لخلفيات سياسية واجتماعية متباينة[٢٦] قوامها مضمون الظرفية التاريخية التي واكبت الاحتضار المرابطي المتميز مثالاً لا حصرًا بالاختناق الاجتماعي الناجم عن السياسة المتبعة في جلّ الميادين، مع ما يوازيها من تنامي بؤر التوتر التي استنزفت المقدرات المالية والحربية للسلطة ودفعتها إلى الإمعان في إقبار الحكم ومشروعيته، بشكل وظفه المتصوفة في إعادة بناء العلاقة مع مختلف الشرائح الاجتماعية انطلاقًا من إعادة التوازن وإلغاء مبدأ التهميش والتأكيد على التكافل والتضامن والتشبث بالقيم الإنسانية ومناهضة الظلم والطغيان في الآن ذاته[٢٧] وهذا ما أضفى على رسالتهم طابع الجدة والبريق والامتداد، ويوحي بـ "حرارة ودفئ" المشروع الاجتماعي ووضوح الخطاب السياسي الموجه أساسًا للأمراء والولاة والقضاة بغض النظر عن طبيعة الأداة (الكرامة)، لذا فالقصد عندهم . وفقًا للكرامات . لا يأبه إلى مصداقية الوقائع بقدر ما يتأسس على الاستجابة لأفق انتظار تغذيه الرسالة الإخبارية المغلفة في الخرقة الخيالية،[٢٨] والتي تجد سندها وإطارها المرجعي في المعطيات الواقعية على اختلاف أنواعها ومصادرها[٢٩] وبالرغم من صورتها "السوريالية" التي تتجاوز نواميس الكون وقواعده فهي واقع متخيل[٣٠] يبطن النقد ويسعى التعبير عن موقف ويطرح تصورات بديلة بعيدة عن العنف جانحة للسلم[٣١] تبتغي ترشيد السلطة ولجمها في أفق الحد من طابع التجاوزات الصادرة عن رموزها والمنتفعين من سياستها.[٣٢]

يتضح أكثر النزوع السياسي الصوفي في الميدان المالي باعتباره واجهة خصبة ومشروع نضال يهفو إقرار العدالة الاجتماعية من خلال الوقوف في وجه الشطط المتعلق بتدبير الشأن العام تشكل الضرائب إحدى واجهاته ومقتضيات صراعه؛ إذ عارض رموز التيار الصوفي الضريبة التي تخالف المبدأ الديني ولا تنسجم مع أسلوب الاستحصال الذي دعا إليه، فأدانوا وفقًا لذلك الابتزاز والاغتصاب الضريبي[٣٣] وكالوا التهم للجباة فوصفوهم بالفسق والشر ونعتوهم بآكلي السحت والربا،[٣٤] ولعل المعارضة الشديدة التي أبداها القاضي الزاهد ابن الفراء ضد يوسف بن تاشفين (٤٦٠ - ٥٠٠ هـ/ ١٠٥٨ . ١١٠٦م) في مسألة المعونة[٣٥] تُعَدّ نبراسًا اقتفى أثره المتصوفة، فاستنادًا إلى وجاهة رأي أحد الدارسين[٣٦] أدين المكس من طرف الأولياء في عهد علي بن يوسف (٥٠٠ - ٥٣٧ هـ/ ١١٠٦ .١١٤٣م) ثلاث مرات وكذلك الأمر في عهد ابنه تاشفين بن علي (٥٣٧ - ٥٤١ هـ /١١٤٣ . ١١٤٧م)، ويتضح أن سياسة الجور التي اتبعها بعض ولاة أمر علي بن يوسف كانت وراء لجوء السكان إلى الشيخ تنفيت اليرصجي[٣٧] وشكل الدعاء في هذا المقام وسيلة من وسائل التخلص من التعسف والابتزاز الذي مارسه أحد الولاة بشكل أفضى إلى موته.[٣٨]

حاولت السلطة المرابطية بالموازاة مع ذلك امتصاص الامتداد الصوفي على أساس التخفيف من بريقه عن طريق التقرب من بعض رموزه كما حصل عند زيارة السلطان لأغمات وريكة وتقديم المال لعبد الجليل بن ويحلان وأبي محمد عبد الله المليجي[٣٩]، أو المشاركة في تشييع جنازة أحدهم وهو موسى بن عبد الرحمن بن حماد الصنهاجي[٤٠] (ت. ٥٣٥ هـ/ ١١٤١م)، ومباركة إسهامات بعضهم المالية في مسألة تسوير مراكش حسب ما تعكسه حالة

الشيخ أبي البدلاء أبي عبد الله محمد بن إسحاق(٤١)، وحتى تحاصر النفوذ الصوفي وضعت السلطة نفسها موضع الدفاع عن التصوف وتزكية رموزه القوية حسب ما تشي به رسالة التوقير التي بعثها علي بن يوسف (٥٠٠ - ٥٣٧ هـ/ ١١٠٦ - ١١٤٣م) إلى الشيخ أبي عبد الله أمغار بعيد الفطر سنة (٥٢٧ هـ/ ١١٣٣م)(٤٢)، ويبدو أن سنة ظهائر التوقير والاحترام لم تكن من ابتداع السلطة المرابطية إذ خص تميم بن زيري (٤٢٤ - ٤٨٨ هـ/ ١٠٣٣ - ١٠٥٣م) الأمغاريين بظهير لأبي جعفر إسحاق الأمغاري وأوكل إليه مهام من اختصاص الدولة ولم يكتف بذلك، بل استشار الأمير علي بن يوسف ابنه عبد الله أمغار (ت. ٥٧٣ هـ/ ١١٤٢م) في أمر تسوير مدينة مراكش(٤٣) وأمام فشل السلطة في وقف النفوذ الصوفي ابتدعت وسائل أخرى اصطلى بنارها بعض المتصوفة منها المراقبة والمتابعة والإبعاد والسجن والتعذيب والاغتيال.(٤٤)

إلا أن الطموح السياسي الصوفي يجد سنده في ثورة ابن قسي التي هددت الوجود المرابطي،(٤٥) فمعلوم أن هذا الثائر استند إلى مقوم "الهداية" لتأسيس مشروعيته مستفيدًا من الامتعاض الاجتماعي الذي أبدته منطقة غرب الأندلس من تكالب السياسة الضريبية والجور السياسي الذي مارسه عمال المرابطين في الأندلس وهو ما قد يفسر ثورة عامة المدن الأندلسية(٤٦)، لذا استكان المريدون لهذا الثائر مستغلين ظرفية المغرب الأقصى التي اتشح سياقها بالحركة الموحدية المتوثبة والمنطلقة بدورها بإيعاز من مبدأ الولاية في تأسيس سلطتها السياسية، ويتضح أن كلا الثورتين تغذتا على المقوم نفسه وسعتا إلى الغاية ذاتها أي إقامة دولة الولاية على الأقل في رسم شرعية الحكم ومشروعيته على أنقاض المرابطين الذين تهاوت سلطتهم بين فكي ابن قسي وابن تومرت على مستوى الأندلس والمغرب الأقصى مما قد يعني أن الحضور السياسي لم يكن غائبًا، إذ إن نجاحه أو فشله لم يرتبط بالأشخاص وإنما بطبيعة ونوعية الأدوات والوسائل المؤسسة للمشروع وفق السياقات الاجتماعية والسياسية الخاصة بالغرب الإسلامي في منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وفقًا لذلك هل استمرت الخصائص نفسها في التجربة الموحدية ؟

ثالثا: التصوف السياسي الموحدي

تزامن "الدخول" السياسي الموحدي مع ثورة ابن قسي وترافق هذا التأسيس مع الذهنية والسياق الاجتماعي وتماشى مع التأويل السياسي الموحدي للمشهد الصوفي، ومن ثَمَّ نحسب أن هذا التأويل "قاعدة" قاس عليها الموحدون لتدبير مقتضيات الحياة الاجتماعية عبر نهج سياسة التوجس والحذر والريبة على الأقل خلال مرحلة وضع لبنات الدولة في عهد عبد المومن (٥٢٤ - ٥٥٨ هـ/ ١١٢٩. ١١٦٣ م).

استدعى عبد المومن بعد الاستيلاء على مراكش سنة (٥٤١ هـ/ ١١٤٧م) رمزي التصوف آنذاك أبوشعيب الأزموري وتلميذه أبو يعزى، يذكر التادلي الصومعي(٤٧) أن أبا يعزى انقاد لعبد المومن بعد استدعائه بل وعرض على الخليفة الوصول إلى منزله بحكم التشريف والقيام بالواجب من التضييف حسب رواية العزفي(٤٨)، فإذا جارينا القول(٤٩) بالصراع الذي وسم العلاقة بين أبي يعزى والسلطة الموحدية انطلاقًا من الرغبة في التحكم في العامة وتوجهها حسب ما تجسده كرامات أبو إسحاق إبراهيم بن سليمان البلنسي وأبو محمد عبد الله وأبو يعزى في علاقة أبيه بالسلطان وأبي عبد الله بن صناديد، أمكن لنا مجانبة الرأي(٥٠) القائل بأن العلاقة بين الجهاز الموحدي الحاكم والصوفية لم تكن تتجاوز في الغالب الهوس الأمني ووشايات رجال السلطة، فهل بهذا المعنى فقط يمكن أن نفسر رواية التشوف:(٥١) "وحدثني غير واحد أن أبا يعزى قدم مراكش بعد عام أحد وأربعين وخمسمائة فحبس في صومعة الجامع أيامًا ثم خلي سبيله"، خاصةً وأن التوتر الاجتماعي الذي ظل سائدا إلى غاية سنة ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م قد وجه بطابع صوفي، إذ إن العديد من الكرامات المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية تمحورت في غالبيتها حول موضوع السلطة ورموزها وممثليها(٥٢) سواء اتخذت هذه المواقف طابع رفض هبات الدولة وأعطياتها حسب ما تجسده حالة محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي(٥٣) ومحمد بن ذي النون الحجري،(٥٤) ورفض ومحاشاة السلطة ورجالاتها مع محمد بن أحمد البلوي(٥٥)، وموسى بن حسين بن موسى بن عمران القيسي المرتلي (ت. ٦٠٤ هـ/ ١٢٠٧ م) الذي رغم وصول السلاطين والأمراء إليه وترددهم عليه: "ما فتح لأحد في ذلك بابا ولا ألوى إليه في شيء منه رأسا".(٥٦)

على أن هذه المواقف لا تعكس مواقف مبدئية منسجمة وجذرية، إذ وجد متصوفة آثروا التعامل مع السلطة وانخرطوا في "دنيويتها" بشكل قد يوحي بقدرة السلطة الموحدية على النفاذ إلى المجتمع الصوفي وتوجيه سلوكه؛ فأبو العباس السبتي كان له مرتب خاص ورسم في بيت المال مع طلبة الحضر(٥٧) واستفاد محمد بن أحمد بن محمد اللخمي من الجرايات التي قدمت له ولعقبه من طرف عبد المومن والناصر والمستنصر(٥٨) ومحمد بن عبد الحق بن سليمان اليعفري (ت. ٦٢٣ هـ/ ١٢٢٦م) الذي كان له اختصاص بالملوك وقرب لديهم،(٥٩) ومنهم من نال بخدمة السلطان كعبد الله بن محمد بن عيسى الأنصاري(٦٠) (ت. ٥٧٤ هـ/ ١١٧٩م) وعلي بن محمد بن عبد الله،(٦١) وتمتع أبو خزر الأوربي (ت. ٥٧٢ هـ/ ١١٧٧م) بظهير يسقط عنه الخراج،(٦٢) وفي هذا السياق يمكن أن نفهم سر رفض السلطة تدخل الأولياء لإطلاق سراح الأفراد المسجونين في قضايا الضرائب أو التخفيف منها(٦٣)، وإمعانًا في تكريس سلطتها وتسويق فعلها الصوفي لم تتوان الدولة في مباركة متصوفتها ولو بالمشاركة في تشييع الجنازة كما حصل مع موسى بن محمد بم مروان الهمذاني(٦٤)، وإن كان هذا لا يعني نجاح السلطة التام إذ استمر إعراض المتصوفة عن السلطة فقد استعاض أحمد بن عبد الرحمن بن الصقر الأنصاري الخزرجي عن صلات وأعطيات عبد المومن (٥٢٤ . ٥٥٨ هـ/ ١١٢٩ . ١١٦٣م) التي وصلت في المرة

الواحدة خمسمائة دينار[٦٥]، وكان واضح بن عام مهاب الجانب والموضع من طرف أمراء الوقت وجباة الأموال[٦٦]، بل تدخل بعضهم للفصل بين بعض التجار والقواد الظلمة في الرشوة[٦٧] ووصل الأمر بآخرين إلى الإقدام على الملوك والسلاطين غير مبالين بأحد في الحق كأبي علي عمر بن النجار الفاسي (ت. ٦٢٥ هـ/ ١٢٣٠م)[٦٨]، ورفض أجرتهم وكل ما يتصل بهم من مبرات[٦٩]، وقد ترجمت هذه المواقف إلى صيغة ثورية قادها متصوف يدعى عتاب الذي اندلعت ثورته أواخر عهد السلطان الموحدي أبي يعقوب يوسف (٥٨٠. ٥٩٥ هـ/ ١١٨٤. ١١٩٩م)[٧٠]، هذا المنحى سيأخذ طابعًا تصاعديًا . منحى الممانعة والرفض . في فترة اضمحلال وتقهقر السلطة مستفيدًا من السياق التاريخي المرتبط بالانكسار الموحدي في العقاب (٦٠٩ هـ/ ١٢١٢م) وتآكل مشروعيته الاجتماعية والسياسية، يفسرها تعدد بؤر التوتر وتنامي النزعات الاستقلالية، ومن الطبيعي أن يتم استثمار هذه الوضعية من طرف متصوفة ما بعد العقاب منهم أبو إبراهيم إسماعيل الرجراجي الذي كان سببًا في عدم مطالبة العامل لسجين بما عليه من خراج بعد تحطم جدار السجن[٧١]، ورفض محي الدين بن عربي ميرة السلطان أبي العلا إدريس المأمون.[٧٢]

وكان عياض بن موسى اليحصبي (ت. ٦٥٥ هـ/ ١٢٥٩م) شديدًا على أهل الجاه وذوي السلطة[٧٣] ويبقى الشيخ أبو إسحاق إبراهيم السلمي البلفيقي المعروف بابن الحاج (ت. ٦١٦ هـ/ ١٢٦٩م) نموذجًا ساطعًا لطبيعة العلاقة المتوترة بين السلطة المتهاوية والمتصوفة سواء كان ذلك نتيجة تزايد أتباعه أو تصديه لتجاوزات أحد المشرفين[٧٤]، وأمام تصاعد وثيرة الاحتجاج والرفض الاجتماعيين حاولت السلطة الموحدية التخفيف من غلواء الامتداد الصوفي عبر اللجوء إلى الأسلوب الزجري حسب ما تمثله حالة عبد الله بن أبي صالح الماجري (ت. ٦٥١ هـ/ ١٢٥٣م) مؤسس رباط آسفي الذي سجن بعد أن تطاول على هيبة السلطة بتوفير البنية التحتية لصالح الحجاج المتجهين للمشرق بشكل تجاوز فيه حدود الإمبراطورية[٧٥]، وفي السياق ذاته دعمت السلطة مكانة الأمغاريين بتمتين صلاتها وتحريرها من الضرائب خاصةً مع تصاعد الصراع بين عمر المرتضى (٦٤٦ . ٦٦٥ هـ/ ١٢٤٦ . ١٢٦٦م) وأبي دبوس (٦٦٥ . ٦٦٨ هـ/ ١٢٦٦. ١٢٦٩م).[٧٦]

ويبدو أن هذه السياسة وهذا الإجراء تحكمت فيه خلفية الصراع الموحدي . المريني على الرغم من طابعه الديني الظاهري، فهو يبطن خوفًا من ميل هذه الطائفة وطوائف أخرى إلى الخصم المريني، وطبعًا لم تكن هذه الإجراءات الاحترازية من التصوف طيلة العصر الموحدي أن تأخذ ذلك الطابع لولا الإيحاءات الثورية السياسية التي تبتدئ بابن قسي وتمر بابن عتاب وتنتهي عند ابن هود (ت. ٦٧٥ هـ/ ١٢٣٨م) وابن أحلى وعزيز بن خطاب وهي أسماء تستغور هدفًا سياسيًا منشودًا ومشروعًا اجتماعيًا قد تكون سلطة السيف والقلم قد عانت في طمس معالمه ومؤشراته الكبرى التي تحيل على معنى سياسي يندس بين ثنايا المواقف العملية والرموز والكرامات التي اختارت أن تضع السلطة عن قصد في موضع الاتهام، فهل استمر الأمر على المنوال نفسه في التجربة المرينية ؟

رابعًا: التصوف السياسي المريني

لا شك أن تجربة الحكم السياسي المريني تختلف في تأسيسها عن نظيرتها المرابطية والموحدية، لأنها مشوبة بالعديد من السمات والخصائص ذات المرجعية النفعية الصرفة البعيدة عن المقومات التي حددت الغلبة السياسية في العصر الوسيط ومن ضمنها المثل الأعلى الديني (الدعوة الدينية)، هذا العوز فرض على المرينيين البحث عن إعادة بناء المشروعية السياسية بعد تفاقم وتعاظم التقاليد الرعوية في الحكم، لذا كانت مطالبة بالتعامل مع التيار الصوفي الذي انتقل إلى مرحلة مهمة من الامتداد في اتجاه التنظيم والهيكلة المفضية إلى نحت رغبة سياسية دفينة لها مطامحها ووسائلها التعبيرية والتي وإن كانت لا تصدح بها فهي تستبطن نزوعًا نحو السلطة بإعادة خلقها بما ينسجم ودولة الولاية الدائمة الوجود، فقد عمل رواد ورموز صوفية العصر المريني على مجابهة السلطة ودفعها لمجاراة اختياراتهم على الأقل في توجهاتها العامة بما في ذلك التخفيف من شطط السلطة في التعامل مع الفئات الاجتماعية وترشيد السلوكات والانحرافات المرتبطة بالمعيش اليومي، وهكذا ونتيجة للمضاعفات الخطيرة المتأتية من حصار تلمسان توجه عبد الرحمن بن عبد الكريم الهزميري إلى السلطان أبي يعقوب لثنيه عن هذا الإجراء والعقاب وذلك بعد أن بلغ ثمن الدجاجة عشرة دنانير من الذهب[٧٧]، غير أن رفض السلطان كان إيذانًا بقتله ووفاته، هذا الأمر تكرر مع السلطان يوسف بن عبد الحق الذي سجن أيام حصار تلمسان عبد الله القرقوني فكان أن مات من جراء ذلك.[٧٨]

لم يقف الموقف من السلطة عند هذا المستوى فحسب، بل تطور إلى أسلوب الرفض المباشر للسلاطين مثلما هو الأمر مع الصوفي ابن عاشر الذي كان كثير النفور من أصحاب الولاية في الأعمال[٧٩] ومن السلطان أبي عنان الذي ارتحل إليه عام سبعة وخمسين ووقف عند بابه ولم يأذن له[٨٠] بل وتبعه يوم الجمعة من الجامع الأعظم على قدمه أمام مرأى من الناس وهو لم يره فرجع عنه.[٨١] أما عمر بن محمد بن واجب القيسي البلنسي فقد عرف عنه الانقباض عن السلطان[٨٢] وفي سنة (٧٦٨ هـ/ ١٣٦٧م) قصد السلطان محمد بن علي بن يحيى الحسني بعد الفراغ من صلاة الجمعة ليقبل يده وهو يلتفت يمينًا كالمتحرز من النجاسة[٨٣]، ولم يأل محمد المشنزائي جهدًا في مسايرة ابن عاشر في إغلاق الباب في وجه السلطان.[٨٤]

يتأكد سياق التصعيد تجاه السلطة في المسألة الضريبية والتي تأخذ فيها المواقف طابعًا نضاليًا؛ فابن الأبار[٨٥] يورد موقفًا جريئًا لعبد الرحمن بم محمد بن عبد الله بن الإمام أبي زيد الذي جهر في وجه السلطان أبي الحسن (٧٣١ . ٧٥٢ هـ/ ١٣٣١ . ١٣٥٢م) حين

طلب الأموال للإعانة على أعمال الجهاد قائلاً: "لا يصح لك هذا حتى تكنس بيت المال وتصلي ركعتين كما فعل علي"، كما واجه السلطان نفسه معارضة شديدة من الشيخ عبد العزيز القروي حين طلب من تتبع القضاة والفقهاء باستحصال الزكاة ورفع التقارير عما يروج من تصرفات هؤلاء الجباة فقال: "أما تستحي من الله تعالى تأخذ لقبًا من ألقاب الشريعة وتضعه على مغرم من المغارم".[٨٦] وإلى جانب هذه المواقف ينبري ابن عباد الرندي (٧٣٣ . ٧٩٢ هـ/ ١٣٣٣ . ١٣٩٠م) الذي تفصح رسائله عن عمق سياسي، إذ عرت على سياسة الولاة والجباة وتعسفهم في عهد السلطان أبي فارس المريني (٧٦٧ . ٧٧٤ هـ/ ١٣٦٦ . ١٣٧٣م)؛ فقد أشارت الرسالة الأولى إلى ضرورة تدخل السلطة لإزالة مظلمة الرتب التي أحدثت في طرق المسافرين[٨٧]، إلا أن الرسالة الثانية توجهت إلى السلطان وولاته وجباته تقول في هذا الصدد: "عليكم أن تتفقدوا عمالكم وتعتقدوا ذلك من صالحات أعمالكم ومما يجب لرعيتكم عليكم فإنه قد ظهر منهم الغش وعدم النصيحة لكم ولرعيتكم وحاصل أمرهم أنهم تمكنوا من الرعية كل التمكن وأحدثوا سننا غير مشروعة وفعلوا عليه مما يوافق أغراضهم مما يكسبهم المال والجاه".[٨٨]

من اللافت للانتباه أن إدانة العمال والجباة والسلطة سمة ميزت العصر المريني سواء من طرف المتصوفة أو الفقهاء حسب ما تعكسه العديد من نوازل الونشريسي[٨٩] حتم هذا التهديد من الرموز الدينية موقفًا حازمًا من السلطة التي سنت تدابير رامت من خلالها الحد من تصاعد عقيرة الاحتجاج؛ فسارعت في البداية إلى التموقع في إطار الصلاح من خلال الاعتناء بالتصوف ورجالاته، إذ أثر عن السلطان أبي سعيد (٧١١ . ٧٣١ هـ/ ١٣١١ . ١٣٣١م) حبه لمحمد بن أحمد بن علي حبًا عظيمًا لدرجة مخاطبته بسيدي.[٩٠]

أما أبو الحسن المريني وأثناء رجوعه من وقعة طريفة نزل عن فرسه عند لقائه بعبد الرحمن بن عفان الجزولي أبي زيد (ت. ٧١٤ هـ/ ١٣١٤م) إجلالاً وإكرامًا له[٩١] في وقت نوه أبو عنان (٧٥٢ - ٧٥٨ هـ/ ١٣٥٢ . ١٣٥٨م) بمحمد بن يحيى بن محمد بن يحيى وملأ بالخير يده،[٩٢] وكان السلطان عبد العزيز المريني يقصد الشيخ الصالح عبد العزيز الصنهاجي ويكاشفه بأشياء يعجب منها بسببها[٩٣] في وقت لم يرد أبو العباس أحمد القبقاب (ت. ٧٧٩ هـ/ ١٣٧٨م) زيارة السلطان يجلس معه يحضه على الخير ويمتثل السلطان لأوامره.[٩٤]

لم يكتف بنو مرين بهذه الإجراءات بل أردفوها بأخرى أشد قوة وقسوة ومن بينها السجن وثبت في حق عبد الله القرقوني زمن يوسف بن عبد الحق (٦٥٦ . ٦٨٥ هـ/ ١٢٥٨ . ١٢٨٦م)،[٩٥] وأعرض السلطان أبو الحسن عن طلب الشيخ أبي هادي بالتراجع عن غزو إفريقية[٩٦]، كما تعرض محمد بن أحمد بن علي للسجن في عهد أبي عنان[٩٧]، وعبد الرحمن الهزميري (ت. ٧٠٦ هـ/ ١٣٠٧م) لمصادرة أمواله[٩٨]، وبالمقابل نهجت أسلوب الاحتواء في حق متصوفة آخرين كأحمد بن الحسن بن سعيد المديوني الذي استعمل في الإدارة المالية في عهد أبي الحسن (٧٣١ - ٧٥٢ هـ/ ١٣٣١ .١٣٥١م)[٩٩]، ومتع بعضهم بظهائر الإقطاع والتحرير الجبائي كما حصل مع أبي علي منصور بن علي الزواوي الذي تركت له حرية فتح الرباطات حتى انتهى به الأمر إلى تحبيس أملاكه على ذريته وأهله[١٠٠]، إلى أن توجت هذه السياسة بتأسيس تصوف حضري مسالم مثله بشكل واضح كتاب السلسل العذب المرفوع إلى السلطان عبد العزيز بن أبي الحسن لمؤلفه الحضرمي[١٠١]، ولم يحد عمر بن موسى بن محمد الرجراجي (ت. ٨١٩ هـ/ ١٤١٧م) عن هذا المنحى إذ يؤكد في مقدمة مؤلفه "هداية من تولى غير الرب المولى" أن مقام السلطنة نائب عن مقعد النبوة وأن توفر الإمام ضروري وأن يكون واحدًا لا متعددًا[١٠٢]، وللإشارة فقط هذا الصوفي كان تلميذًا لابن عاشر وابن عباد الرندي المعروفين بمواقفهما من السلطة المرينية.

نخلص إلى أن: الرسالة السياسية التي حاول متصوفة العصر الوسيط إبلاغها وهي القدرة على الإصلاح والزعامة والحكمة في الآن ذاته، ولا أدل على ذلك من الإشارات التي رنت ببصرها نحو السلطة وممارساتها فيما يمكن أن يشبه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي اتخذ ذريعة في العصر الوسيط لتقويض السلطة القائمة وإيجاد السند الذي يخدم مشروعية التدخل وشرعية الغاية والهدف معًا، إلا أن الإشكال الذي يرتبط بالرسالة السياسية الصوفية هو أفقها ومآلها الذي فشل سواء في طرح بديل سياسي أوفي فرض قيم العدالة الاجتماعية وترشيد ممارسات السلطة بإعادة ترتيب العلاقة بين الدولة والمجتمع على الأسس والمعايير التي ارتضتها "المنظومة" الصوفية سبيلاً للتغيير.

قد توصف اللغة الرمزية[١٠٣] من داخل الكرامة الصوفية بأنها ثورة إيجابية ضد الفقر والانقهار أمام السلطة القامعة[١٠٤]، لكنها في حقيقة الأمر لغة وعي مزدوج يزاوج بين الواقع المأزوم والرغبة في تحقيق واقع جديد، هذه المسعى لا يُعَدّ إلا إجراءً وصك هروب نحو الولادة الصوفية بما هي رغبة في التجدد والبحث عن امتداد مفقود مع الأصول والبدايات[١٠٥] الذي تتكامل فيه كل الأزمنة وتعاد صياغتها في زمن موحد يرفع كل الحدود ويزيل كل الموانع ويشرع الأبواب أمام أقصى درجات الإشباع والتعويض عن ضغوط الواقع وفقره وقهره،[١٠٦] بحيث تفيد هذه الآلية استحالة تفرد الشخصية وتعاليها، إذ تهاجم السلطة وتعانق واقعها وقد تتبنى بعض اقتناعاتها (عدم الخروج عن الإمام) وتحاول جاهدة أن تضفي عليها مسحتها الأخلاقية والقيمية، بغرض الانفراد بصبغة الكمال والصلاح والقدرة على خلق النموذج البشري المعجز[١٠٧] بإيعاز من النزوع الجامح في إنشاء عالم محمي ومصون وموجه وواعد[١٠٨] يستنجد بطاقات الخوارق التي لا تميز بين المقدس الذي يرضى التضحية بذاته بدلاً من قهر الإنسان وبين المقدس الذي يثبت ذاته بقهر الإنسان[١٠٩] وهي فلسفة صوفية تماهي بين الاعتقاد والوجود[١١٠] قصد إنتاج المجتمع النموذجي الذي يتناسى بموجبه

الصوفي غياب تشكيلات اجتماعية منسجمة أشد الانسجام تعيد إنتاج نفسها ووفق صورتها الأصلية دون تاريخ أو تبدل.(١١١)

لكل ذلك نحسب أن المشروع السياسي الصوفي افتقر إلى الوسائل المادية الفعالة واعتمد أساسًا على الطاقة الروحية التي تروم تحرير الأفراد أكثر من اهتمامها بالمجتمع ومستويات ذهنياته، بحيث إن انتقاده لم يكن ناجعًا وإنما هفا نحو خلق وهم الانتصار على كل مظاهر القسوة والفظاظة الواقعية(١١٢) متوسلاً في ذلك بالتمني والرؤى والأحلام وتمجيد الفقر واستساغة الموت،(١١٣) وارتباطًا بذلك لم تكن المعارضة الصوفية موسومة بالحبك والإبرام السياسي والمبدئية الجذرية، بل كانت رخوة تتهادى على ساحل القضية السياسية دون النفاذ إلى إشكالاتها الكبرى بحكم انصرافها عن تحدياتها إلى رسم الزعامة والاستقواء الأخلاقي، فالأصالة ليست جحودًا لواقعية الظاهرة ولا نكرانا لتاريخيتها، هذا ما قد يحيل على أن أزمة الصوفي ومنطق صراعه لم يكن مع عدو خارجي بل مع ذاته التي أبدعت تصوفًا يعنى بالخلاص الفردي وثانوية العقل والاستسلام(١١٤)، إذ لا يمكن خلق حقيقة الأشياء بالسهولة نفسها التي يمكن بوساطتها نفي حقيقة الواقع، فأزمة التصوف ليست في طبيعة المشروع الحضاري وإنما في آلية الفهم وفق خصوصية ومنطق العصر وأيضًا في مضمون الوسيلة التي كانت عاجزة عن التغيير وتقديم أفق مطبوع بطموحات الكتلة التاريخية، فعموم النشاط الصوفي لا يستند على تحرير العقل وتمكينه من الأدوات الفعالة بل يهفو خلق الأتباع والمردين وتوسيع دائرة الولاية بآلية شمولية تسعى احتواء المجال رمزيًا، يضاف إلى ذلك أن "الجماعة" الصوفية كانت مشوبة بالتبعثر والتشظي الذي يفيد غياب الانسجام في الرؤى والتصورات بالرغم من تشابه المواقف والرموز والكرامات، والتي لا تعكس في حقيقتها التنوع في الوسائل واجتراح السبل الكفيلة بأنسنة السلطة وإضفاء القيم الأخلاقية عليها، بل تعكس بنية ذهنية ومنطق تفكير العصر.

خاتمة

من واقع ما سبق؛ بدءًا بمشروعية الحديث عن ملامح المشروع السياسي الصوفي، وتحذيرًا من التوقف أو التمادي والتعميم يمكن أن نعد هذه المحاولة جنوح نحو التجديد في المسألة لا محبة في التجديد وإنما رغبة في التعمق في المعرفة، لأن هذه الصفحات تنبؤ عن تغطية كل الحالات فحسبنا من القلادة إحاطتها بالعنق وهو رهان نصفه بالنتيجة والمحك في الآن ذاته كما قال بول ريكور، مع رغبتنا في تجنب الانسياق غير المحدود مع استنتاجات بعيدة لا تنسجم وروح المتون التي اعتمدناها إطارًا مرجعيًا لهذه المحاولة، لكل ذلك نحسب . دون القطع . أن التصوف باعتباره ثقافة ومشروع لم يخل من الرغبة في تسطير معالم مشروع سياسي ظهرت مؤشراته في العديد من الكرامات والرموز وإن لم تتخذ مسارًا متكاملاً وموحدًا في أدواته ومراحله وغاياته.

الهَوامِشُ:

(١) جورج كتورة، **التصوف والسلطة: نماذج من القرن ٦هـ في المغرب والأندلس**، مجلة الاجتهاد، س٣، ع١٢،١٩٩١، ص١٨٢.

(٢) محمد جحاج، **الرمزي والمتخيل في بنية اشتغال الحقل الصوفي**، مجلة مسالك، ع٤، ٢٠٠٤، ص ١٥٢.

(٣) أحمد البوزيدي، **التصوف في المغرب المريني وجدل المشروعية**، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب إشراف إبراهيم القادري بوتشيش، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص ١٠٤.

(٤) محمود إسماعيل، **إشراقات التصوف في الفنون الإبداعية**، مجلة المحجة، ع ١٣، بيروت ٢٠٠٥، ص ٥٨.

(٥) عبد المجيد الصغير، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين ١٨ و ١٩**، ج١، ط٢ دار الآفاق الجديدة المغرب ١٩٩٤، ص١١.

(٦) عبد الأحد السبتي، قضايا في دراسة التاريخيات، مجلة أمل، س٥، ع١٥، ١٩٩٨، ص ١١.

(٧) بن عتو عبد الله، **التصوف المغربي من عمق السياق إلى قوة الرمز**، ضمن الزوايا في المغرب، مجلة المناهل، ج١، ع ٨٠ . ٨١ منشورات وزارة الثقافة المغرب ٢٠٠٧، ص ٢٩٢.

(٨) جورج كتورة، **التصوف والسلطة**، ص١٩٠.

(٩) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٦، ص ١٨.

(١٠) محمد القبلي، **حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط**، منشورات الفنك، الدار البيضاء ١٩٩٨، ص٣٠.

(١١) سعيد بنحمادة، **المجال الحيوي للأولياء بالمغرب الأدوار الدينية والعسكري بالمغرب**، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب/ إشراف إبراهيم القادري بوتشيش، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص ١٤٢.

(١٢) عبد الجليل لحمنات، **التصوف المغربي في القرن ٦هـ/ ١٢م**، (دبلوم الدراسات العليا)، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ١٩٨٩ . ١٩٩٠، رسالة مرقونة، ص ٢٣٤.

(١٣) محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة في المغرب والأندلس في عصر الموحدين** (دكتوراه دولة) جامعة محمد الخامس- كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ٢٠٠١ . ٢٠٠٢، رسالة مرقونة، ص ٣٥٩.

(١٤) إبراهيم القادري بوتشيش، **ثقافة الوسطية في التصوف السني في المغرب**، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص ١٧.

(١٥) محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص ٣٦.

(١٦) محمد القبلي، **الدولة والولاية والمجال**، دار توبقال ١٩٨٧، ص ٢٧.

(١٧) محمد الشريف، **المستفاد في مناقب العباد**، القسم الأول، ط١، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- تطوان ٢٠٠٢، ص ٢٣٥.

(١٨) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج٤، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة ١٩٨٠، ص١٢.

(١٩) محمد البركة، **التصوف السني في المغرب مقدمات في الفهم والتأويل**، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص ٨٢.

(٢٠) البيدق أبو بكر الصنهاجي، **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط ١٩٧١، ص ١٥ . ٣٥.

(٢١) ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، الرباط ١٩٧٢، ص ٣٠.

(٢٢) ابن عذاري، **البيان المغرب**، قسم الموحدين، تحقيق مجموعة دارسين، ط١، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ودار الثقافة الدار البيضاء ١٩٨٥، ص٣٠.

(٢٣) للتوسع أكثر، انظر: محمد الشريف، **ما قبل هيكلة الزوايا بالمغرب**، الطوائف الصوفية خلال مرحلة الانحلال الموحدي، ضمن الزوايا في المغرب، مجلة المناهل، ج١، ع٨٠-٨١، منشورات وزارة الثقافة ٢٠٠٧.
(٢٤) ابن الزيات التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق، ط٢، منشورات كلية الآداب- الرباط ١٩٩٧، ص١٥٥.
(٢٥) نفسه، ص١٢٠.
(٢٦) عبد الجليل لحمنات، **التصوف المغربي**، ص٢٥٠.
(٢٧) إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، ط١، دار الطليعة- بيروت ١٩٩٣، ص ١٢٥.
(٢٨) عبد اللطيف الشاذلي، **التصوف والمجتمع: نماذج من القرن العاشر**، منشورات جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء ١٩٨٩، ص٥٦.
(٢٩) محمد مفتاح، الواقع والممكن، ص٣٢-٣٣.
(٣٠) بن عتو، **التصوف المغربي من عمق السياق إلى قوة الرمز**، ص٢٩٧.
(٣١) إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس**، ص١٤١.
(٣٢) إبراهيم القادري بوتشيش، **ثقافة الوسطية في التصوف السني في المغرب**، ص ٣٣ - ٣٩.
(33) Halima ferhat; le Maghreb aux XII et XIII siècles les siècles de la foi wallada Casablanca, P. 134- 141.
(٣٤) عبد الهادي البياض، **تجليات المقاربة الوسطية**، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص ٢١٥.
(٣٥) الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج٢، تحقيق جعفر وامحمد الناصري، الدار البيضاء ١٩٥٥، ص ٥٨-٥٧.
(36) Halima ferhat: le Maghreb P.134
(٣٧) ابن الزيات التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، ص ١٥١.
(٣٨) نفسه، ص١٣١.
(٣٩) نفسه، ص١٤٥.
(٤٠) ابن الزبير، **صلة الصلة**، القسم الثالث/ تحقيق: عبد السلام الهراس، سعيد أعرا ب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٩٣، ص٥٧.
(٤١) ابن رشد الجد، **مسائل أبي الوليد ابن رشد**، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٩٣، من مقدمة التحقيق، ص٣٦.
(٤٢) إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس**، ص١٧٩.
(٤٣) محمد نعايم، **الحركة الصوفية في دكالة ملاحظات أولية**، مجلة أمل، ع٤٢، ٢٠١٤، ص ٣٥.
(٤٤) للتوسع انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، **حول محن المتصوفة المغاربة في العصر المرابطي**، ضمن الزوايا في المغرب، مجلة المناهل، ج١، ع ٨١-٨٠، منشورات وزارة الثقافة ٢٠٠٧.
(٤٥) حول تأطير أحداث هذه الثورة انظر: المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص١٩.
(٤٦) محمد العمراني، **الفتن والتمردات في المغرب الأقصى والأندلس خلال القرن ٦هـ/ ١٢م** (دبلوم الدراسات العليا) جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ١٩٩٥-١٩٩٦، رسالة مرقونة، ص١٠٢.
(٤٧) الصومعي التادلي، **كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب ابن زهر أكادير ١٩٩٦ ، ص١٢٦.
(٤٨) العزفي أبو العباس، **دعامة اليقين في زعامة المتقين**، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، ص٥٢.
(٤٩) محمد مفتاح، **السياسة الحيوانية قراءة في كرامات أبي يعزى**، ضمن التاريخ واللسانيات تنسيق وتقديم عبد الأحد السبتي، منشورات كلية الآداب- الرباط ١٩٩٢، ص٦٩.
(٥٠) محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص٤٠٦.
(٥١) ابن الزيات، **التشوف**، ص٢١٥.
(٥٢) محمد الشريف، **نصوص جديدة ودراسات في تاريخ الغرب الإسلامي**، ط ١، كلية الآداب تطوان، ١٩٩٦، ص٣٩.
(٥٣) ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، القسم ١، تحقيق: محمد بن شريفة، أكاديمية المملكة المغربية ١٩٨٤، ص٣٣٢.
(٥٤) ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص١٢٢.
(٥٥) ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، ص٢٧١.
(٥٦) ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص ٥٣.
(٥٧) الصومعي، **كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، ص٢٣٣.
(٥٨) ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، ص٢٦٦.
(٥٩) ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص٢٩.
(٦٠) التنبكتي، أحمد بابا، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تقديم عبد الحميد عبد الله الهدامة، ج١-٢، ط٢، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ص٢١١، ٣١٧.
(٦١) نقلاً عن: محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص٤٣٥.
(٦٢) الحسين بولقطيب، **الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى**، (دكتوراه دولة) كلية الآداب والعلوم الإنسانية أبي شعيب الدكالي- الجديدة ١٩٩٩-١٩٩٨، رسالة مرقونة، ص٤٠٣.
(٦٣) نفسه، ص٤٠٣.
(٦٤) ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص٥٣.
(٦٥) ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث القاهرة، ص٢١٣.
(٦٦) الصومعي، **كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، ص٢٠٣.
(٦٧) نفسه، ص٢٥٥.
(٦٨) ابن عبد الملك، **الذيل والتكملة**، ص٥٥.
(٦٩) ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص٢٠٦، وحول نماذج أخرى انظر: محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص٤١١-٤١٢.
(٧٠) نقلاً عن: محمد الشريف، من تحقيق المستفاد، ص٥٣.
(٧١) ابن الزيات، **التشوف**، ص٣٥٥.
(٧٢) نقلاً عن: محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص٤١١.
(٧٣) ابن الزبير، **صلة الصلة**، ص٣٨.
(٧٤) حول طبيعة ومضمون هذا الصراع، انظر التفاصيل: محمد الشريف، ما قبل هيكلة الزوايا.
(٧٥) محمد الشريف، **ما قبل هيكلة الزوايا**، ص ٣٠-٣١.
(٧٦) محمد المغراوي، **العلماء والصلحاء والسلطة**، ص٤٤٣.
(٧٧) الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمَنْ أقبر من العلماء والصلحاء في فاس**، ج٣-٢، تحقيق مجموعة دارسين، دار الثقافة الدار البيضاء ٢٠٠٤، ص٦١.
(٧٨) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٤٢٤.
(٧٩) ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، تصحيح: محمد الفاسي، أدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي ١٩٦٥، ص٩.
(٨٠) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٩٦.
(٨١) ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، ص٩.
(٨٢) نفسه، ص٤١.
(٨٣) ابن إبراهيم العباس، **الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام**، ج١، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية الرباط ١٩٨٤، ص١٧٨.
(٨٤) ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، ص٤١.

(٨٥) ابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، ج١ . ٢، مكتبة الخانجي والمثنى، بغداد، ص٢٦٥.

(٨٦) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٢٦٩.

(٨٧) محمد المنوني، **ورقات عن حضارة المرينيين**، ط٢، منشورات كلية الآداب الرباط ١٩٩٦، ص٣٩٧.

(٨٨) نفسه، ص٣٩٨.

(٨٩) انظر الونشريسي، **المعيار المغرب**، ج٦، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٨١، ص١٥٠،١٣٩، ١٨٥،١٧٥،١٧٩.

(٩٠) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٤٣٩.

(٩١) نفسه، ص٢٤٤.

(٩٢) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٤٤٩.

(٩٣) ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، ص٨٤.

(٩٤) نفسه، ص٧٩.

(٩٥) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٤٢٤.

(٩٦) ابن قنفذ، **أنس الفقير وعز الحقير**، ص٥٠ . ٥١.

(٩٧) التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٤٣٩.

(٩٨) نفسه، ص٢٤٢.

(٩٩) نفسه، ص١٠٥.

(١٠٠) نقلاً عن: محمد فتحة، **النوازل والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي**، منشورات كلية الآداب الدار البيضاء ١٩٩٩، ص٢٣١ إحالة ٣٥٦.

(١٠١) نفسه، ص١١٣.

(١٠٢) نقلاً عن: محمد مفتاح، **التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن ٨ هـ / ١٤م**، (دكتوراه دولة) القسم الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ١٩٨٠.١٩٨١، ص١٩٦.

(١٠٣) يعتقد الأستاذ عبد الفتاح كيليطو ومحمد المصطفى العزام أن علاقة الأولياء باللغة علاقة غير عادية تقوم على الإشارة في تبليغ رسالتها وفي التلميح إلى القضايا والظواهر: محمد المصطفى العزام، **مصطلح العقل بين الفلسفة والتصوف**، ضمن المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٩٥ . عبد الفتاح كيليطو، **الولي والجمل**، ضمن التاريخ وأدب المناقب. منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي الرباط ١٩٨٩.

(١٠٤) علي زيعور، **قطاع الاقتصاديات داخل العقل العملي في الفلسفة الإسلامية**، مجلة الاجتهاد (٣.٢)، ع٣٤،٣٥، ١٩٩٧، ص٩٥.

(١٠٥) محمد جحاح، **الرمزي والمتخيل في بنية اشتغال الحقل الصوفي**، ص١٥٦.

(١٠٦) الميلودي شغموم، **المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي**، منشورات المجلس البلدي مكناس ١٩٩١، ص٢٦٢.

(١٠٧) بن عتو عبد الله، **التصوف المغربي من عمق السياق إلى قوة الرمز**، ص٢٩٨.

(١٠٨) مشير عون، **المقدس الوظائفي والمقدس الإلهي**، مجلة المنطلق الجديد، ع ٧، ٢٠٠٤، ص١١٥.

(١٠٩) نفسه، ص١٢٣.

(١١٠) حسن جابر، **أوهام القداسة وعنفها**، مجلة المنطلق الجديد، ع٧، ٢٠٠٤، ص١٢٥.

(١١١) بول باسكون، **تكوين المجتمع المغربي**، ترجمة أحمد احمايمو، مجلة المشروع، ع ٤، يونيو ١٩٨١، ص٥٥.

(١١٢) بن عتو عبد الله، **التصوف المغربي من عمق السياق إلى قوة الرمز**، ص٣٠٩.

(١١٣) إبراهيم القادري بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين**، ص١٤٦ . ١٤٩.

(١١٤) مصطفى النيفر، **معايش الصوفية من خلال الرسالة القشيرية**، مجلة الاجتهاد، س٥، ع ٢٠، ١٩٩٣، ص ٤٥ . ٥٧.